

# Desafíos de la postmodernidad a la teología en América Latina

---

*Adolfo Galeano*

Tarea de una teología latinoamericana es pensar desde la fe la realidad misma de la Iglesia en América Latina y desde América Latina, pero con el sentido católico de la comunión con la Catholica. Es decir, en comunión con el pensar teológico de la Iglesia en los otros continentes. Y esto más hoy que nunca, cuando vivimos en un mundo global, de conciencia "holística" o totalizadora y caracterizado por algunos como una aldea planetaria. Lo cual significa que la teología católica hoy tiene una doble dimensión universal: por darse en mundo de tales características y por ser propia de la Catholica. La catolicidad, como elemento constitutivo de la reflexión teológica, implica asumir los problemas y realidades particulares en el contexto de la "ecumene", al mismo tiempo que debe descubrir las raíces "universales" de las realidades y los problemas que se piensan como muy particulares o locales. En otras palabras, la teología debe asumir la dialéctica implícita en la Iglesia como realidad universal y como realidad local.

Medellín dio una orientación que ha sido muy fecunda y que todavía puede ser mucho más para el desarrollo de la teología en América Latina, y es el pensar desde la fe las relaciones de la Iglesia con el mundo. Yo quiero retomar este punto de partida considerando el contexto histórico que vive hoy nuestro continente. Recordando que Medellín parte de la *Gaudium et Spes*, para aplicar el Concilio en nuestros países, pensamos en la interpelación de K. Rahner que se

pregunta ¿qué tareas de amplitud casi incalculable nos impone la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy "Gaudium et Spes"? Pero es la misma constitución la que afirma que "la Iglesia comprende cuánto le queda aún por madurar... en la relación que debe mantener con el mundo" (G. S. 43). Por otra parte, Santo Domingo ha dado una perspectiva nueva a la Iglesia y a la misma teología en América Latina: el fenómeno de la postmodernidad. Esto se complementa con el hecho de que estamos ante un cambio de paradigma cultural, lo cual es, ya de por sí, un reto a la teología, al surgir problemática la pregunta de si el paradigma liberal de la Ilustración o de la modernidad ha caducado.

### **Modernidad, secularización y cristianismo**

La edad moderna había comenzado con un "saber" que era de dominio, con el "yo pienso cartesiano", el "yo trabajo" desde los economistas ingleses y culminando en Marx, y el "yo conquisto hispánico", en palabras de E. Dussel<sup>1</sup>. La modernidad creó un nuevo paradigma cosmológico, que se inició en Copérnico, fue confirmado por Kepler y Galileo y fue completado por Newton. Esta revolución cosmológica estuvo acompañada por un cambio de paradigmas también en el campo de la filosofía y la epistemología, comenzado por Descartes y culminado en Kant. Descartes, en efecto, formuló filosóficamente el cosmos de la revolución copérnica y realizó una ruptura con la autoridad y la tradición como fuentes supremas de verdad, paradigma que había sido el determinante en la Edad Media. La razón y la ciencia serán los dos instrumentos imprescindibles en todo. Además, para comprender la realidad y para actuar en la organización y administración del mundo la razón es soberana y toda autoridad queda excluida. Por su parte, Kant fue quien sistematizó los ideales de la Ilustración y sacó las consecuencias epistemológicas del pensamiento cartesiano y, señaló que el conocimiento humano es interpretativo: el ser humano no logra conocer el mundo en sí, sino el mundo tal cual lo capta la mente. El mundo aparece, al culminar la modernidad, como un constructor

---

<sup>1</sup> Cfr. mi estudio sobre **E. Dussel**, en: **A. Galeano**, *La crítica del pensamiento totalizador en Enrique Dussel (para una liberación de la ideología totalizante en América Latina)-Franciscanum 89 (1988) 123-153.*

humano, porque el conocimiento que de él se logra es interpretativo. Todo conocimiento es contingente, mediato, situado, contextual, y teórico. Por eso Nietzsche recapituló los logros epistemológicos de la modernidad afirmando: no hay hecho, sólo hay interpretaciones. Freud reforzó las convicciones de la modernidad al mostrar que la comprensión de la realidad no es algo racional sino que, para ello, el sujeto humano está muy determinado por el inconsciente. A la vez, Jung descubrió los arquetipos inconscientes que determinan al ser humano en la captación de lo real.

En la modernidad, los grandes ideales del cristianismo fueron sometidos a un largo proceso de secularización y pasaron a ser bienes universales. Piénsese en principios tan esencialmente cristianos como la paz, la libertad, la fraternidad universal. El ideal utópico cristiano también fue secularizado, pero con la consecuencia negativa de haber fracasado en la realización práctica operada por el marxismo-comunista.

La secularización realizada por la modernidad llevó a cabo un desencantamiento del mundo, que, a su vez, provocó la desaparición de la interpretación religiosa del mismo. Si asumimos la crítica barthiana a la religión, no parece que este proceso sea tan negativo, y más bien repercutió en una consideración más pura de los principios cristianos. Y es que la secularización misma no es algo completamente negativo. Al contrario, sus raíces son eminentemente bíblicas como bien lo ha subrayado F. Gogarten, Harvey Cox y K. Löwith<sup>2</sup>. Este último destaca las transformaciones que han sufrido los principios cristianos en el proceso secularizador. La esperanza, por ejemplo, dejó de ser simplemente una virtud y se convirtió en el principio del progreso, uno de los ideales más determinantes de la cultura de la modernidad.

Según Cox, la Biblia ha ejercido una doble influencia respecto a la actitud del hombre para con la naturaleza. Primero, su desencantamiento y luego, el concepto de creación que separa a la naturaleza de Dios y distingue al hombre de ella. Además, la naturaleza

---

<sup>2</sup> F. Gogarten, *Destino y esperanzas del mundo moderno*, Madrid: 1971; H. Cox, *La ciudad secular*, Barcelona: 1968. Posteriormente, Cox ha publicado una obra en la que propone una teología postmoderna: H. Cox, *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*, Santander: 1985. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, en: *Sämtliche Schriften II*, Stuttgart: 1983.

es sometida al hombre, no es ni su dios ni su hermano, tampoco le ofrece la salvación. La idea bíblica de que el mundo le es dado al hombre para que lo trabaje, ejerció un influjo benéfico contra la mentalidad griega sobre el trabajo como algo exclusivo de los esclavos.

Gogarten subraya que gracias al secularismo, la fe bíblica logra realizar una de sus exigencias: hacer al hombre libre frente al mundo y dominarlo. Lo que también significó desacralizarlo y humanizarlo. Los relatos de la creación que aparecen en el Génesis operan una "desdivinización", un "desencantamiento" o una "desmitificación", y consecuentemente una secularización de los relatos cosmogónicos del antiguo oriente. Los autores bíblicos tomaron el recipiente de los relatos míticos y los vaciaron de su contenido mitológico, pero al mismo tiempo los colmaron con la fe bíblica en el único Dios. Al desdivinizar el mundo, éste queda entregado al dominio y la administración del hombre, lo que, a su vez, conlleva una significación antropológica de características inmensamente liberadoras. Las ciencias de la naturaleza no pueden desconocer las posibilidades que le brindó esta idea bíblica que está a la base de la cultura occidental. Pero además, como anota Moltmann basándose en Bonhoeffer, "así han cumplido las ciencias el mandato de la creación, "someted la tierra"<sup>3</sup>.

En el Nuevo Testamento, y concretamente en Pablo, encontramos una crítica a la sumisión del hombre a los poderes mundanos (cfr. 1 Cor 8, 5) y el anuncio de la liberación operada por Cristo (Gal 5, 1; Col 1, 13). En efecto, Pablo habla expresamente del derrocamiento de los elementos de este mundo (Gal 4, 3. 8s), lo que representa, igualmente, rescatar al hombre de la fatalidad del destino. La teología de la liberación ha desarrollado el concepto de pecado estructural que está íntimamente relacionado con la doctrina paulina de "los elementos del mundo" que oprimen al hombre no liberado por Cristo. Las estructuras de pecado crean una violencia estructural que apabulla al hombre de hoy.

Otro principio fundamental cristiano cuya secularización ha sido positiva, es el de la paz, que encontramos secularizado y justificado filosóficamente en "La Paz Perpetua" de Kant ("Zum ewigen Frieden, 1975"). En íntima relación con este principio está el de la tolerancia, que en la postmodernidad se

---

<sup>3</sup> J. Moltmann *¿Qué es teología hoy?*, Salamanca: 1992, p. 34.

ha convertido en una necesidad teórica para toda sociedad que pretenda ser actual.

El principio cristiano de la caridad se ha transformado, también en la modernidad secularista, en el esfuerzo de solidaridad para con los que sufren. A la vez, los estados han ido tomando conciencia de su responsabilidad social para con los más pobres. No se trata, en verdad, de la realización plena de lo que significa la caridad cristiana. Pero es innegable que se ha logrado impregnar a la sociedad y a los estados de un principio que todavía tiene que madurar mucho más. La misma ideología marxista de la lucha de clases, otro principio secular de la modernidad, no está exenta del influjo cristiano de la caridad, que aspira a una sociedad de hermanos en las que los bienes se repartan justamente.

Esto no significa que la secularización sea enteramente positiva. Comencemos por señalar que la conquista y apropiación secularista del mundo no ha sido respetuosa sino destructiva, de ahí la reacción ecologista. Además, en los propios cristianos, la secularización produjo algo que Eugen Biser define como patológico:<sup>4</sup> evitan hablar de temas religiosos como si se tratara de algo obscuro. De todas maneras, del vocabulario corriente casi que ha desaparecido lo religioso. Basta que pensemos en el cine, que trata los temas y problemas de la gente como si lo religioso no existiera. Agreguemos otro efecto negativo de la secularización señalada por Biser: el que, de grandes capas de la población, desapareciera la conciencia del pecado, ha desaparecido también la angustia del pecado, pero la ha reemplazado una tremenda angustia vital o existencial<sup>5</sup>.

Con todo, el fenómeno de la secularización, con la transposición de principios cristianos básicos a la sociedad civil, laica y secularizada, crea para la Iglesia una nueva forma de relaciones con el mundo. No negativas, sino positivas y cargadas de ricas y fecundas consecuencias que se producirán si la Iglesia y, por tanto, la teología, se acercan al mundo en una actitud nueva, que fue señalada por el Vaticano II en la *Gaudium et Spes*. Ahora, cuando en el proceso de la secularización

---

<sup>4</sup> E. Biser, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*, Barcelona: 1994, p. 182.

<sup>5</sup> E. Biser, *op. cit.*, pp. 199-201.

aparecen síntomas de autoagotamiento, la teología reconoce que ese proceso impulsó la universalización de los contenidos cristianos y con su obra destructiva creó a la vez el campo de un "cristianismo anónimo", el cual, a medida que avanza hacia su restauración, pone a la teología cristiana frente a una tarea imprevisiblemente grande.

### **La sociedad postmoderna, orígenes y características**

En el campo de la teología católica anterior al Vaticano II, se había presentado con Romano Guardini un análisis y crítica de la modernidad y un anuncio de la postmodernidad<sup>6</sup>. Guardini, en efecto, anunció el fin de la modernidad y previó el surgimiento de una sociedad masificada, sometida a la ley de la funcionalidad. El había anticipado, y hoy lo constatan Lyotard y Toffler<sup>7</sup>, que el saber postmoderno se caracteriza por "la información" y la transformación del mismo saber en mercancía.

Este "saber" va de la mano con la crítica despiadada a la racionalidad y el resurgimiento de lo esotérico, del mito y de la gnosis. La postmodernidad renuncia a una comprensión unitaria del mundo y en ella, el hombre sufre la pérdida de su propia identidad.

Postmodernidad es el fin de la modernidad, según el título de una obra de Vattimo<sup>8</sup>. El proyecto de la Ilustración ha quedado clausurado. Lo que para algunos produce un panorama deprimente: desconfianza, desconcierto, indecisión, y cinismo. Y no se puede negar que una ola de cinismo ante la que puede surgir la tentación de la desesperanza, penetra en grandes capas de la sociedad occidental. La postmodernidad parece resignada y escéptica frente alas utopías, y el hombre se siente invadido por la depresión, lo cual se manifiesta en el tedio de vivir y en el malestar existencial. La postmodernidad no cree en los metadiscursos y metarrelatos, según Lyotard, en los grandes ideales de la modernidad tales como el desarrollo del espíritu (Hegel), la emancipación de la clase obrera (Marx) o de la humanidad, la transformación de la humanidad por la ciencia (Renacimiento/Ilustración), la autonomía de la razón (Descartes/Kant),

---

<sup>6</sup> **R. Guardini**, *El ocaso de la edad moderna*, Madrid: 1963.

<sup>7</sup> **Jean-Francois, Lyotard**, *La condición postmodern*, Madrid: 1989; **A. Toffler**, *El cambio de Poder*, Barcelona: 1990.

<sup>8</sup> **Gianni Vattimo**, *El fin de la modernidad*, Madrid: 1986.

el progreso, etc. Muere el mito del cambio social y el desencanto hace mella en los valores. La postmodernidad, pues, es el resultado de un desencanto. Sólo queda el "pequeño placer". Se imponen el consumismo, lujuria de los objetos, el narcisismo y la dictadura blanda de los medios de comunicación. Como no hay futuro, la salvación acontece en el presente, es instantánea y se produce en la aceleración de las experiencias. La nueva sociedad es científico-técnica, informática, democrática, consumista, individualista, competitiva, hedonista y desideologizada.

Se derrumbó el proyecto histórico que había sido el comunismo y la misma ideología que los hizo posible, el marxismo. Todos han quedado hastiados con el despotismo, la austeridad, las privaciones y la igualdad por lo bajo. Y esto a pesar de los éxitos que pudieron significar trabajo, escuela y salud para todos, y otros de carácter científico, artístico y deportivo.

Pero tales resultados no lograron compensar el empobrecimiento generalizado ni una producción de baja calidad. El paraíso comunista, además de ser la patria del hastío, se había convertido en el "gulag" más despiadado.

Para Yuri Afanassiev, historiador ruso, el marxismo es responsable por haber impuesto una visión mecanicista de la sociedad en la que los individuos nada cuentan frente a la marcha ineluctable de la historia. Al sugerir la abolición de la propiedad privada, Marx dejaba a los individuos desnudos frente al poder del Estado. Luego vino Lenin que proclamó la dictadura del partido único y el rechazo del pluralismo. Fue Lenin quien orientó definitivamente el marxismo hacia la vía totalitaria. Finalmente llegó Stalin que operó la síntesis de todas estas tradiciones represivas. El stalinismo ha sido una forma de lucha de clases: un combate de clase contra clase por el dominio de los medios de producción. De un lado, el pueblo humilde; del otro, la burocracia del partido. El partido es el poseedor oficial de la verdad y de la interpretación de la historia. La historia es lo que el partido dice que sea.

La modernidad había prometido que una razón libre engendraría una sociedad libre, y el resultado fueron las más brutales dictaduras de la historia: nazismo y comunismo. Por eso el desencanto de la razón. Al renunciar a los grandes relatos despedimos el sentido de la historia, pero esto no es una tragedia sino la ocasión para realizarse: vivimos en

la inmediatez. Desencantada y sin utopías, las postmodernidad siente la tentación del neoliberalismo, del neoconservadurismo o de los fundamentalismos religiosos.

El primero tiene sus ideólogos más importantes en Milton Friedmann y Friedrich von Hayek. Proclama la superioridad de la economía de mercado, la privatización, la libertad de elección de escuela y de sistema de protección social. Para ellos, el liberalismo es la única filosofía política verdaderamente moderna, y la única compatible con las ciencias exactas; converge con las ciencias exactas; converge con las teorías físicas, químicas y biológicas más recientes, en particular con la ciencia del caos formulada por Ilya Prigogin. En la economía de mercado, así como en la naturaleza, el orden nace del caos. Para von Hayek la justicia social es un concepto inútil. El mercado es el proceso más ventajoso para la mayoría, el que permite obtener más riqueza y bienestar. Los hombres quieren liberarse de estructuras jerárquicas y burocráticas y controlar su acción personal. De ahí la preocupación por reemplazar las estructuras de organización verticales mediante estructuras descentralizadas. Los derechos individuales no se protegen suficientemente si el Estado actúa en el ámbito de la iniciativa privada.

Por su parte la teología político-conservadora, que va de la mano con el neoliberalismo, tiene como sus principales representantes a M. Novak, R. Neuhaus y R. Benne, acompañado por personas notables en el mundo de las ciencias sociales como D. Bell y P. Berger. El objetivo fundamental de esta ideología es presentar el capitalismo democrático como el sistema más humano, racional y justo, y su intento es justificarlo teológicamente.

Por capitalismo democrático entienden ellos un sistema social que contiene: un sistema democrático, el sistema económico capitalista basado en el mercado, la propiedad privada de los medios de producción y la libre empresa individual apoyada por la competitividad, con la menor injerencia estatal, y un sistema moral cultural pluralista y liberal. Es decir, quieren estructurar toda sociedad según el modelo que presenta los Estados Unidos. Bell critica la postmodernidad porque introduce la contradicción en su seno, pues puede acabar con el valor del trabajo, al imponer el hedonismo.



M. Novak se encarga de destacar las radicales diferencias entre "la teología de la liberación norteamericana" y la teología de la liberación latinoamericana: ésta es exhortativa y desiderativa y se mueve en el campo ideológico (teológico y político-ideológico), mientras que la teología de la liberación neoconservadora discute más los problemas económicos que los teológicos. En otras palabras, la liberación que proponen los neoconservadores es práctica y por ello centran su interés en la economía política. La teología de la liberación latinoamericana, por el contrario, es utópica y meramente exhortativa, dicen.

Y es que el fallo fundamental del Tercer Mundo, como lo muestra el caso latinoamericano, es no ser sociedades capitalistas. Si lo fueran de verdad habrían alcanzado la liberación, porque la estructuración económico-política capitalista es la que trae la liberación real a las sociedades. Según Berger, efectivamente, el capitalismo es una condición para que haya democracia.

La teología política neoconservadora acentúa varias ideas bíblicas: el pecado, el hombre como imagen del Dios creador, que enseñó a los primeros americanos que la vocación del hombre no puede ser la de ser pasivo y resignado ante la historia, sino, por el contrario, la de cambiarla, y la idea del hombre como individuo comunitario libre. Novak nos dirá que el sistema de mercado es una encarnación de este libre asociacionismo.

Estos neoconservadores plantean cuestiones a las que la teología de la liberación no ha dado una respuesta clara. Por ejemplo, ¿cómo hacer efectiva la opción por los pobres? La cuestión, por tanto, no es de retórica, sino de análisis económico-político. ¿Cómo incrementar la producción, distribuirla mejor y cómo hacerla compatible con el crecimiento de las instituciones libres?

Pero además de estas instituciones ideológicas, hay en el mundo de hoy tendencias religiosas que intentan actuar sobre las gentes manipulando los medios secretos de nuestra época, visiones escatológicas de espanto, posesiones diabólicas, apariciones y mensajes de la Sma. Virgen, que es así trivializada y colocada en un contexto de terror. Muchas sectas que trabajan con esos medios convierten la religión en sueño y show, mesianismo electrónico, mensaje apocalíptico electrónico (caso de las iglesias electrónicas) y, utilizando la expresión de Kierkegaard, diremos que suavizan el

cristianismo haciéndolo artículo comercial, mercancía de salvación, simple consuelo pasajero. No se puede desligar esta tendencia de su relación con el nuevo fundamentalismo, que contrario a la actitud general de la Iglesia, sobre todo a partir del Concilio, casi nada se preocupa por la promoción humana y la transformación del mundo y más bien promueve la pasividad y el fatalismo. La revolución técnico-científica de la postmodernidad plantea cuestionamientos y retos a la teología en nuestro continente a los que la teología de la liberación, a pesar de sus aportes, no ha sabido responder, porque no afrontó.

En su libro, titulado *El cambio del poder*<sup>9</sup>, Alvin Toffler afirma: "Nos hallamos en el albor de la Era de Cambio de Poder... Se derrumba el poder y la autoridad a la vieja usanza... Se están abriendo "agujeros negros" en el sistema mundial... El acontecimiento económico más importante ha sido el nacimiento de un nuevo sistema para crear riqueza que no se basa ya en la fuerza sino en la mente... (Se está produciendo la) sustitución de las tecnologías del trabajo físico... por aquellas basadas en el conocimiento... El proletariado está siendo sustituido por el "cognitariado", es decir, el obrero de la mente, del conocimiento, de la información, de los datos, del trabajo mental, y por tanto, lo que contará en la sociedad de la información que está surgiendo, será la investigación científica y tecnológica. El dinero de la era post-industrial o post-moderna, o también de la electrónica o de la informática es la información, que es la base del conocimiento. El ambiente humano está siendo radicalmente transformado, éste esta hoy determinado por los satélites artificiales, entre ellos el satélite de telecomunicaciones, la telefonía celular, los microprocesadores, los rayos láser, los productos de la ingeniería genética, el telefax, el compact-disc, el teléfono móvil o inalámbrico, etc. Estamos en el mundo de la economía super rápida, la mundialización de la economía y de los medios de comunicación. Esta nueva economía fundada en el conocimiento está cuestionando todas las estructuras políticas, económicas y culturales.

Una serie de hechos científicos que se han venido presentando desde el siglo pasado modificaron nuestra visión de la realidad y nos

---

<sup>9</sup> A. Toffler, *El cambio de poder. Conocimientos, bienestar y violencia en el umbral del siglo XXI*, Barcelona: 1990, pp. 25ss.

han llevado a la situación que hoy vivimos. Y así como la revolución copérmicana estuvo acompañada por el pensamiento cartesiano, y el problema cosmológico planteado por Newton fue el que condujo a Kant a su teoría del conocimiento y a su Crítica de la Razón Pura, como recuerda Popper<sup>10</sup>, también el pensar de hoy va de la mano con la revolución científica, se produce una nueva cosmovisión que crea una nueva autocomprensión del hombre. Pensemos, en efecto, en el evolucionismo, la teoría de los quanta, de Max Planck, que está a la base de toda la moderna tecnología y que nos permite comprender que la materia se reduce a algo impalpable, que sólo se puede expresar matemáticamente. Cada vez es más aceptado que la única materia fundamental del Universo sería la continuidad espacio-tiempo. Fue en la Viena de comienzos del siglo cuando se elaboraron las grandiosas construcciones teóricas de nuestro tiempo, en particular la mecánica cuántica y la relatividad. Hoy sabemos que, a nivel de los electrones, la física clásica ya no es válida, y que entramos en el mundo de la incertidumbres. La estructura de la materia se define por modelos de probabilidades.

Para el científico ruso-belga Ilya Prigoguin la verdad científica es parcial. Contrariamente a lo que creía Einstein, Prigoguin considera que "Dios sí juega a los dados". Hoy sabemos que la materia es inestable y que el Universo, al que se creía inmutable, tiene una historia. Nuestro mundo físico no es un reloj, sino un caos imprevisible. El azar forma parte de la realidad física. Con todo, el caos desemboca en estructuras ordenadas, pues nuestro universo funciona según este proceso: caos, orden, caos, orden, con un gran consumo de energía en cada etapa. El universo, nacido de un caos inicial -una explosión, hace quince mil millones de años-, se ha organizado en galaxias y planetas. La misma vida, nacida del azar de la selección natural, progresa hacia más organización y complejidad.

Esto lo confirma el profesor de Harvard Stephen Gould para el cual, y según la teoría de Darwin, el hombre no fue creado a continuación de un "proyecto" sino por accidente, hace cinco millones de años, en lo que es actualmente Kenya. Ese primer homínido fue el australopiteco del cual desciende, por ulteriores selecciones el homo

---

<sup>10</sup> K. Popper, *En busca de un mundo mejor*, Barcelona: 1994, p. 169.

sapiens, nuestra especie, aparecida hace doscientos mil años. No hay combinaciones de apariencia lógica en las que el azar no pueda desembocar si dispone de algunos millones de años. Con el tiempo, el azar puede crearlo todo. La selección natural explica la evolución, pero es inútil para comprender la historia y la cultura. Y es que el hombre ha heredado, por la selección natural, un órgano que ninguna otra especie posee: su cerebro. Este órgano no está programado, y gracias a él podemos efectuar elecciones con libertad. A partir de ahí, el hombre ha escapado a la ley de la selección natural para entrar en un nuevo orden, el de la cultura.

En la misma línea de Max Plank y de Prigoguin, el biólogo japonés Motoo Kimura, quien realiza en la biología una revolución científica comparable a la de la mecánica cuántica en física, afirma que el azar gobierna la evolución y que son las especies más afortunadas las que sobreviven. La sucesión de acontecimientos que, en el lapso de cuatro mil millones de años, condujo desde la aparición de la primera célula viviente al hombre fue tan improbable que no es matemáticamente posible que se reproduzca en otra parte. Nuestros genes son verdaderas fábricas químicas donde se producen continuas mutaciones, es decir, errores de copia. Desde la aparición de la mecánica cuántica sabemos que el interior de la materia está regido por el azar; y que la ley de la física es el probabilismo, y no el determinismo. Como Prigoguin y contra Einstein, Kimura considera que Dios juega realmente a los dados. Todo parece ser azar y casualidad: el hombre, producto del azar, solo en un oscuro e insondable universo.

¿Esta visión científica puede dar optimismo a una sociedad postmoderna amenazada por el aburrimiento y la desesperanza? El filósofo Karl Popper es optimista. Según él, nuestra sociedad es la más confortable y la más pacífica que jamás ha existido, y también la más justa. La esclavitud y la crueldad ha retrocedido. Así mismo, hemos aprendido que ninguna reforma social o ningún progreso económico pueden ser obtenidos por la violencia. La mecánica cuántica de Broglie nos enseñó que vivimos en un universo de probabilidades, un universo creativo, no mecanicista, y que está en expansión. Lo que demuestra que Dios juega a los dados, pero los dados están trucados: física y metafísica son, por consiguiente indisociables<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Para una visión general de las ideas de los científicos citados, cfr. *Guy Sorman, Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo.*

Por su parte, Pierre Teilhard de Chardin<sup>12</sup> afirma que el cosmos está constituido a partir de una sola y misma energía que se actualiza bajo diferentes aspectos y las actuales teorías físicas afirman que en los constituyentes últimos de la materia existe una fisonomía aleatoria, es decir, que en los constituyentes últimos de la materia hay espontaneidad: "las nubes de probabilidades" de que habla Heisenberg.

Además, el evolucionismo nos muestra que somos indisociables del cosmos y del universo. Es decir, la concepción del hombre que está surgiendo no es sólo la del hombre de la sociedad de la información y de la tecnología, sino también la del hombre cósmico. Somos una singularidad del espacio-tiempo, somos solidarios con él, ha dicho Einstein. Lo que se llama universo es una parte del hombre mismo. El cuerpo y el cerebro del hombre están compuestos por las mismas partículas elementales que integran las nubes de polvo del espacio interestelar. Y la ecología de James Lovelock nos advierte que todos los seres vivos, lo quieran o no, forman parte de un inmenso organismo de las dimensiones del planeta. Inconscientemente, todos pertenecemos a Gaia, el único ser vivo que no cambia y no muere jamás.

Hemos llegado a una nueva edad de la tierra y del universo: ya no el antropocentrismo, tomamos conciencia de la antropogénesis: Hace unos siglos, el hombre se sentía seguro, era "rey de toda la creación", porque era dueño de la tierra, pero las nuevas dimensiones de la realidad lo han llenado de vértigo y desorientación, de ansiedad y angustia. Al mismo tiempo que descubre esas nuevas dimensiones, se da cuenta de las nuevas responsabilidades. A partir de ahora tiene la obligación de la evolución de la vida, del destino de la tierra y del cosmos. Se exige adoptar unos nuevos esquemas para actuar. Los esquemas anteriores estaban hechos para una vida secundaria y serena, ahora se exigen esquemas más dinámicos y proyectivos.

Por todo el proceso mismo de su nacimiento, el ser humano está ligado al Universo, está hecho del limo de la tierra; y así como la génesis del hombre fue encomendada al cosmos, ahora la culminación del cosmos depende del hombre. El tiene en sus manos la suerte del universo. La evolución en el hombre y con el hombre se ha hecho

---

<sup>12</sup> Cfr. mi estudio sobre Teilhard de Chardin, en: **A. Galeano**, *El sentido de la acción en Teilhard de Chardin: Franciscanum* 25 (1967) 3-37; 26 (1967) 99-120.

reflexión. Esto le permite "pensar el mundo, prever el porvenir, y, en cierta forma, dirigir la propia evolución". La evolución no está ya en manos del mecanismo evolutivo. Dejando de lado el debate sobre si Dios juega o no a los dados, sí podemos afirmar que Dios ha jugado al hombre, al que ha hecho colaborador con su obra creadora. La fuerza unificadora cósmica que impulsa la creación, ha llegado en el hombre y con él a ser la fuerza del amor. El es el pleno desarrollo del amor cósmico. El hombre se convierte en un ser vuelto-hacia-el futuro. Este futuro no es arbitrario, se pre-vee, se lee en el movimiento ascendente de la vida. El futuro tiene que estar en la misma línea de la unificación, que es el de la evolución, afirma Teilhard. La historia se presenta, entonces, como un proceso utópico, es decir, proyectada hacia la realización de una utopía. En esta perspectiva se coloca el cristianismo que es un "eschaton", una utopía, un todavía-no, es lo que es aún no es, sino lo que aspira a ser. Y por eso mismo, al cristianismo lo determina la esperanza, contraponiéndose así a las filosofías que hacen del estar en el mundo un vivir-para-la-muerte.

Además de que tomamos consciencia de nuestras raíces cósmicas y de nuestras responsabilidades también cósmicas, nos damos cuenta que al entrar en la era de la tecnología o de la tecnocracia hemos dado un nuevo paso en el proceso evolutivo que está permitiendo al hombre tener más libre su cerebro. Una mayor cantidad de energía humana está quedando disponible para la tarea de la cerebralización o personalización. Por tanto, la Noosfera, de que habla Teilhard o lo era del cognitariado, a que se refiere Alvin Toffler, no será una máquina de hacer cosas, sino "una inmensa máquina de pensar". La investigación y la ciencia, la creación y el descubrimiento serán las grandes ocupaciones del hombre.

Nos hallamos en la génesis del hombre total. La evolución ya no se opera en el plano fisiológico o anatómico, sino en el plano noogenético o espiritual, en el plano del conocimiento, del intelecto, del cerebro y de la mente. En el campo de lo social, además, estamos en una etapa de convergencia humana que está engendrando el cuerpo social universal: ya no varias culturas sino una sola cultura universal, un solo lenguaje, una sola tierra o una sola humanidad, se trata ahora de la megasíntesis, la super-civilización. Las sociedades particulares deben ir más allá de ellas mismas hacia la unificación universal. No existe

sociedad plena en sí misma; cada sociedad si no converge y se une, perece. Nuestros destinos individuales y sociales están ligados a un destino universal. Hoy se exige el desarrollo del sentido universal-cósmico, estamos tomando conciencia de la patria-planeta. Pero además, y ligado a estos inmensos desarrollos, sabemos que podemos destruir la biósfera, que los recursos naturales son limitados, que los países que actúan por separado pueden causar un desastre de proporciones planetarias. Así que estamos obligados a buscar una nueva ética, una nueva política, una nueva filosofía, una nueva economía, y una nueva teología, porque el cristianismo crece con la humanidad.

El inmenso desarrollo técnico-científico ha creado una forma distinta de relaciones del hombre con la naturaleza, y esto de tal manera, que la naturaleza no es ya la que dicta al hombre sus normas, sino que es el hombre el que interpreta y dirige a la naturaleza, hasta tal punto que él se está convirtiendo en el que dirige la misma evolución del cosmos y la transforma en historia, algo que Teilhard de Chardin había anunciado. Esto, ciertamente, coloca a la teología ante la necesidad de trabajar con un nuevo concepto de naturaleza.

Ese cosmos inmenso es una realidad tremendamente dinámica, como dice Carl Sagan<sup>13</sup>. El universo se expande: las estrellas se alejan unas de otras; ha habido, pues, un punto de partida inicial a esta expansión del universo. Las estrellas nacen y mueren.

## Un nuevo paradigma teológico en América Latina

Tal desarrollo científico que culmina en la llamada postmodernidad, exige nuevos paradigmas en la epistemología y en la antropología, que ya no es el dualista de sujeto-objeto propio de la modernidad, sino un arquetipo participativo. Este arquetipo muestra que la conciencia humana es producto de la realidad cósmica, es actividad de la naturaleza, en la mente humana el universo expresa su propio sentido. Y el teólogo, que como dice Francisco de Vitoria, tiene un oficio "tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión"<sup>14</sup>, no puede soslayar tales hechos.

---

<sup>13</sup> **Carl Sagan**, *Cosmos*, New York: 1980; contacto, Mazarién: 1985.

<sup>14</sup> **Francisco de Vitoria**, *Reelecciones. Del estado, de los indios y del derecho de la guerra*, México: 1985, p. 2.

Consciente de esto, Hans Küng ha propuesto también un cambio de paradigmas teológicos, al mismo tiempo que afirma: "Sólo podrá ser una teología para nuestros días la que afronte la crítica y constructivamente las experiencias del hombre de hoy, en proceso de cambio de la modernidad a la postmodernidad"<sup>15</sup>. E. Biser aspira al paso del paradigma atanasiano, eminentemente encarnacionista y fundamentado en la idea del Logos, que daba entrada al concepto metafísico del ser, al paradigma paulino de la sabiduría de la Cruz<sup>16</sup>. El primer paradigma, dice, impuso los principios de la analogía sobre la paradoja, la metafísica sobre la mística, el argumento sobre el impulso, el sistema sobre el proyecto. Esa teología encarnacionista ha sido predominantemente retrospectiva, anamnésica y objetivadora, vuelta hacia atrás, y se ha preguntado por la esencia. Ahora bien, intentos de cambio de paradigma se han venido sintiendo hace varios años en toda la teología cristiana. Esta, en efecto, experimenta una orientación hacia la ortopraxis, la política y la dimensión social, hacia la paradoja, el futuro y la esperanza. En la modernidad, la teología acentuó su tendencia hacia la objetivización. Cristo perdió su forma kerigmática, se olvidó que el centro de toda auténtica teología es la experiencia de la presencia y la acción del Señor. Pablo, en efecto, nos dice que, "que él fue escogido para dar a conocer el misterio, el cual consiste en que Cristo habita en medio de los suyos" (Col 1, 27). La teología se convirtió en algo objetivado y conceptualizado, se hizo racional y argumentativa, y se configuró como teología sistemática. Contrapuesta a estas características que podemos llamar propias de la modernidad, se propende ahora por una teología adivinatorio, aporética, responsorial e invocativa, contemplativa del Dios que se revela y prospectiva, vuelta hacia el futuro del Dios siempre más grande. En el trasfondo de todas estas características está el paradigma teológico paulino que determinado por la sabiduría de la Cruz, asume el hecho de que el dolor es una fuente de conocimiento mayor que la investigación racional, pues el misterio de Dios se le revela mejor al que sufre que al que investiga (Cfr. Filp. 3, 10). Pero además, la Cruz nos revela al Dios cristiano de una manera como no lo puede hacer la metafísica del ser, tan criticada por Barth. La Cruz supera a la razón como fuente de un

---

<sup>15</sup> H. Küng, *Teología para la postmodernidad*, Madrid: 1989.

<sup>16</sup> E. Biser, *op. cit.* p. 378ss.



conocimiento del hombre y de Dios. Una teología puramente racional-moderna es una teología empobrecida. Es preciso, pues, superar la llamada onto-teología o teología basada en el ser y buscar un paradigma que acoja la antítesis, la paradoja, las disonancias, las cuales responden a la experiencia existencial humana hecha de conflictos y calamidades, caducidad y miserias, que asumidas en la fe nos develan lo que es el misterio de la Cruz. El nuevo modelo ha de buscar la verdad que tiene rostro, superando la visión moderna de la verdad racional, objetiva y fría.

Rahner había anunciado, desde la década de los sesenta, que el cristianismo estaba dejando atrás su presentación moral, para entrar en un período místico<sup>17</sup>. Pero, lógico, la mística que se avizora cambia también de paradigma como la teología. No se trata ya del paradigma de la mística especulativa o contemplativa, sino del paradigma paulino del "Dios que se revela y se experimenta". Pablo, como sabemos, habla de su experiencia vital fundamental como del misterio del Hijo de Dios que se reveló (Gál 1, 15), del Cristo que se apoderó de él (Filp 3, 12), de la fe como unión vivencial con Cristo (1 Cor 1, 9; Filp 4, 7), del Cristo que vive en él (Gál 2, 20; Filp 1, 21), de la vida cristiana como vivir "en Cristo" o como vivencia de Cristo en el creyente (Rm 8, 10; 2 Cor 13, 5; Gál 2, 20). La *Dei Verbum* destaca que la Revelación es ante todo un acto de autocomunicación divina, más que la revelación de misterios recónditos sobre este mundo o sobre el otro mundo. También recalca que esa Revelación o autocomunicación divina alcanza su plenitud en la persona de Jesucristo. Pero, además, esa Revelación tiene un carácter "dialógico y progresivo" (D. V. 1,8).

El Vaticano II dio a la Iglesia una conciencia de sí, que la capacita para el diálogo con las otras iglesias, con las otras religiones y con el mundo en cuanto tal. Así mismo, este Concilio ofrece una forma nueva de aproximación de la Iglesia al mundo que responde a la toma de conciencia del deber social y planetario, en cuanto que el hombre está llamado a ser responsable de la continuidad de la creación por la realización de una sociedad más humana y más justa. La teología latinoamericana, precisamente, en la etapa que se inició a partir de Medellín en 1968, partiendo de la *Gaudium et Spes*, se desarrolló de

---

<sup>17</sup> K. Rahner, *Espiritualidad antigua y actual*, en: *Escritos de Teología VII*, Madrid: 1969. p. 25.

manera predominante bajo esta perspectiva. Sin embargo, la forma como se impulsó esta reflexión en la teología de la liberación, por el componente marxista plagado de discrepancias con los principios cristianos, se ha demostrado inadecuado<sup>18</sup>. La creación de una sociedad justa, en que el rico sea hermano del pobre, no se logrará nunca mediante el resentimiento o la violencia.

Esto no significa que muchos elementos profundamente cristianos, sugestivos e iluminadores que aparecen en la teología de la liberación, no deban ser rescatados, en lo que parece ser una nueva fase del pensar teológico latinoamericano. Basta considerar el tema del pobre, como lugar teológico, al cual desde Medellín se le ha dado un relieve que concuerda plenamente con el mensaje evangélico y con la tradición cristiana. El pobre, que es un dato "evangélico" y propio de la tradición cristiana, sigue siendo y seguirá siendo un "dato" teológico.

El motivo de lo socio-político, como algo esencial en las relaciones de la Iglesia con el mundo, no había adquirido la importancia que le ha dado la teología latinoamericana de la liberación. Esta teología consideró este aspecto muy influenciada por el enfoque marxista y dentro del contexto de la confrontación entre capitalismo y marxismo. De esta manera, la teología de la liberación, que para algunos ha sido el mayor aporte latinoamericano a la idea socialista, aparecía como aliada del socialismo-marxista contra el capitalismo. La fuerza del marxismo, al menos desde el punto de vista práctico, ha desaparecido, pero la confrontación con la ideología liberal capitalista permanece para la Iglesia y para la teología como bien se percibe en la doctrina social de los papas Pablo VI y Juan Pablo II, particularmente. Aunque en el siglo pasado, la Iglesia condenó principios liberales tales como la separación de la Iglesia y del Estado, el progreso, la libertad de prensa y la libertad religiosa, que posteriormente han sido aceptados, la lucha entre la Iglesia y el liberalismo capitalista no ha terminado. El Vaticano II, en efecto, se muestra antiliberal en economía y moral y repele una interpretación liberal democrática de la imagen de la Iglesia como "pueblo de Dios", al mismo tiempo que enfatizó el compromiso de la

---

<sup>18</sup> *Una buena visión de los intentos de relación del catolicismo liberacionista con el marxismo comunista cfr. Centro de Estudios y Publicaciones, La Iglesia en América Latina. Testimonio y documentos (1969-1973), Estella 1975.*

Iglesia con la justicia social oponiéndose a los principios de la economía liberal. No podemos olvidar, a este respecto, que el Papa Pablo VI criticó abiertamente los principios económicos del liberalismo. Por otra parte, el Concilio aceptó principios liberales en política, tales como la separación de poderes de la Iglesia y del Estado, la libertad religiosa, y el valor de la democracia. Pero el Papa Juan Pablo II se sigue mostrando también muy crítico con el liberalismo económico en su Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, en la que afirma que "la doctrina social de la Iglesia asume una actitud crítica tanto ante el capitalismo liberal como ante el colectivismo marxista" (n. 21), y esto a pesar de las "reticencias" que respecto a este sistema puedan aparecer en la "Centesimus annus" de 1991.

En el Concilio, la doctrina social de los Papas y en la teología de la liberación hay elementos que nos pueden ayudar bastante en la iluminación de la relaciones de la Iglesia con el mundo, destacando que la Iglesia no claudica ante el mundo, así sea el mundo liberal-capitalista y su prolongación postmoderna, que Francis Fukuyama considera como la consumación de la historia o fin de la historia<sup>19</sup>.

Lo que faltó a la teología de la liberación fue abordar también la crítica a la sociedad socialista-marxista que la Iglesia contribuyó de manera decisiva a derrocar, en los países sujetos a su dominio<sup>20</sup>. Es un hecho que el catolicismo liberacionista planteó una forma nueva de relaciones de la Iglesia con el mundo, al demandar una actitud crítica y agresiva de los cristianos con respecto al Estado y a las élites económica y políticamente más poderosas e influyentes en nuestro continente, mostrando su amplia responsabilidad en la pobreza inhumana que aflige a millones de personas. Al comprometerse con los pobres, Medellín y la teología de la liberación llevaron a la Iglesia a un distanciamiento de los Estados y las élites latinoamericanas. Estas, posteriormente, se han distanciado de una ideología precapitalista que es la que ha prevalecido en nuestros países, y se han asociado con el neoliberalismo capitalista, para el cual "los pobres" tampoco cuentan. ¿Qué significa esta para una Iglesia que es crítica respecto al liberalismo económico?

---

<sup>19</sup> *Francis Fukuyama, El fin de la historia y el último hombre, Bogotá : 1992.*

<sup>20</sup> *Cfr. a este propósito el libro de Georgo Weigel, The final revolution, The resistance church and the collapse of communism, New York: Oxford, 1992.*

La teología de la liberación nos deja otro cuestionamiento que sigue siendo problemático para la teología latinoamericana: ¿dentro del contexto de las relaciones con el mundo, la Iglesia se presenta como una realidad exclusivamente religiosa, como lo han pretendido que sea, las élites liberales burguesas latinoamericanas, o es también una realidad política con una tarea política como lo proponen algunas de las teologías actuales? Si es exclusivamente religiosa, ¿por qué se adentra en el terreno político, como lo ha hecho a lo largo de su historia y lo ratificó el Vaticano II? Si es también política, ¿cuál es su posición concreta? No es liberal capitalista evidentemente. Tampoco es marxista-comunista, como lo ha demostrado su larga lucha en los antiguos países de la cortina de hierro. No es corporativista-medieval o aliada de las políticas conservadoras, como algunos sugieren y a pesar de las alianzas largas o pasajeras que con éstas se hayan dado en diversos momentos de la historia en nuestro continente, concretamente. ¿Podemos, acaso, decir que la opción política de la Iglesia es aleatoria? Pero podemos ir más allá todavía y preguntarnos ¿si no es la realidad política como tal la que es aleatoria? De todas maneras, la teología no puede dejarse encasillar por una ideología para tratar lo político. Ella escruta lo político desde el misterio de Cristo no es sólo absoluto para la teología sino que es el misterio último en la explicación del designio creador y salvador, y es la explicación primera y última de la realidad antropológica y social, aún más, como dice Teilhard de Chardin: "Cristo determinación última y principio plasmático del Universo"<sup>21</sup>.

No entenderíamos el ser y el quehacer de la Iglesia y sus relaciones con el mundo, si no aceptáramos su "elán encarnacionista", destacado por Congar<sup>22</sup>. Pero, además, ese elán encarnacionista va acompañado dialécticamente por el "elán escatológico" que la hace proleptica, anota Metz<sup>23</sup>. Pero la escatología no debe ser entendida como salto al "más-allá", sino como futuro del mundo determinado por el

---

<sup>21</sup> Teilhard de Chardin, cit. por Henry de Lubac, *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*, Madrid : 1967, p. 109.

<sup>22</sup> He desarrollado este tema en mi estudio: A. Galeano, *La iglesia y su reforma según Y. Congar. Una eclesiología precursora del Vaticano II*, publicaciones de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá: 1991.

<sup>23</sup> J. B. Metz, *L'Eglise et le monde*, en : AA. VV., *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, cerf, Paris: 1967, pp. 148-149.

Eschaton y con la participación del hombre en cuanto colaborador con Dios en la creación. De esto se deduce que las relaciones de la Iglesia con el mundo no son simplemente pasivas, por parte de la Iglesia: ella tiene un proyecto sobre el mundo. Ella acoge lo valioso del mundo, pero lo integra en su bagaje y lo transforma. La *Gaudium et Spes* llega hasta reconocer una cierta comunión entre la Iglesia y el mundo "una compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna" (G. S 40, 3). No se trata, por tanto, de unas relaciones de simple convivencia, sino de relaciones de integración y de transformación mutua, lo cual no gusta mucho a la ideología liberal. Cuando decimos que la Iglesia se encarna y peregrina escatológicamente, no estamos diciendo que deja el mundo y sigue su camino. Al encarnarse la Iglesia asume, impregna al mundo con su mensaje y su realidad y lo transforma. De esta manera, la Iglesia no vive para sí misma, vive para el mundo y espera para el mundo, de tal manera que, en ella, el mundo encuentra su culminación y la orientación cierta y definitiva de sus más íntimas aspiraciones. Además, la realización de la Iglesia y del mundo van ligadas: la Iglesia no se realiza sin el mundo, ni el mundo lo hace sin la Iglesia. Por lo demás, la Iglesia aporta al mundo su colaboración para la construcción de una sociedad más justa, como lo destacó el Papa Paulo VI ( P. P. 13).

J. B. Metz ha señalado que la "fuga mundi" de la tradición cristiana debe ser extendida hoy, no en la perspectiva de un "fuera-del-mundo", sino en el contexto de una fuga "hacia-adelante" del mundo, como fuga escatológica que le indica al mundo su futuro y protesta por la resignación del mundo ante las fuerzas regresivas, pesimistas y desesperadas que a menudo se apoderan de él<sup>24</sup>. Usando el símil paulino del aguijón, diremos que el Eschaton obliga a la Iglesia y a la teología a ser críticas y contestarias respecto del mundo. Ahora la teología se siente inquieta por recuperar para la Iglesia y transmitir a la sociedad el sentido escatológico y la esperanza, que aparentemente le habían sido arrebatados al cristianismo. Pues si algo tienen la Iglesia y la teología cristiana para anunciarle y ofrecerle al mundo es un futuro nuevo.

No se trata de discutir quién tiene la verdad: ¿la Iglesia o el mundo? Se trata de que ambos tienen una verdad que debe integrarse

---

<sup>24</sup> J. B. Metz, *Idid.*, pp. 149-150.

con la otra, porque la verdad no es excluyente sino integradora. Esta, en efecto, es otra de las doctrinas más fecundas que nos ha legado el Concilio.

El mismo Concilio nos ha dicho que hay jerarquía de verdades en la doctrina católica (U. R. 11). Por lo que, extendiendo esta afirmación a las verdades del mundo y de la cultura, podemos decir que la Iglesia debe seguir siendo crítica para con estas realidades, pues no todas las verdades y los valores del mundo tienen el mismo grado de importancia.

Pero también, no todo es verdad ni valor en el mundo. Aquí tenemos que admitir la afirmación de Nietzsche que es, paradójicamente, profundamente cristiana, cuando nos referimos al mundo como realidad negativa: en el mundo hay más mentiras que verdades<sup>25</sup>. La actitud crítica de la teología implica también que no se acepta una subordinación de la Iglesia respecto al mundo, pero tampoco la Iglesia quiere que el mundo se le subordine. Esto fue precisamente lo que aclaró el Vaticano II, aprendiendo de la larga lucha entre la sociedad política y la cultura con la Iglesia, de la lucha entre los dos poderes que fue tan patética desde la Edad Media y que tuvo momentos culminantes y críticos en el siglo XIX.

La lucha con el liberalismo no ha terminado y aunque la Iglesia ha aceptado muchas de las verdades de esta ideología, también ha rechazado muchas de sus pretensiones, y hoy, especialmente, cuestiona intensamente su moral. La teología católica sabe que las culturas no son absolutas ni eternas, que todas están dentro del proceso evolutivo de la historia (G. S. 53), y que la Iglesia, peregrina en la historia, se encarna en las culturas pero también avanza más allá, espoleada por la inquietud escatológica que siempre la inquieta (G. S. 58).

Si este cuestionamiento brota del Eschaton, que es un constituyente esencial de la Iglesia y una dimensión de su teología, hemos de reconocer que la Eschaton siempre ha creado en la Iglesia ese carácter proyectivo que la anima e incita, el cual a su vez responde acertadamente al cambio de paradigma cultural que vive hoy el mundo occidental, el cual ya no es el del "todo tiempo pasado fue mejor" sino el del "novum", el del "ethos utópico", que E. Bloch descubrió en el

---

<sup>25</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: 1993, p. 28.

cristianismo llamado por él subterráneo o herético<sup>26</sup> y que se mantuvo tan vivo entre los primeros evangelizadores franciscanos que vinieron a América.

En consonancia con este "paradigma" cultural se da en la conciencia de hoy la idea estimulante de que el futuro no está determinado por el "fatum", la suerte o el destino, sino que el futuro es algo que el hombre hace. Aquí también se puede percibir la profunda relación de esta conciencia con la doctrina bíblica del hombre como "colaborador con Dios" y que tan de relieve ha puesto Teilhard de Chardin y ha proclamado la *Gaudium et Spes*.

Podemos decir que el "paradigma nuevo", en la captación del mundo, ya no es la contemplación encantada o la ansiosa conquista, sino la construcción creativa. Se trata de crear el mundo, después de que fue contemplado y conquistado. Así, pues, la postmodernidad opera en la teología una actitud dialéctica, si se quiere, que es contestación, pero también convergencia y asimilación. De esta manera, realidades y principios bíblicos y cristianos alcanzan así un campo dispuesto para su desarrollo fructífero. Estamos señalando que la teología debe aceptar el reto de la postmodernidad y considerar la encarnación de la Iglesia en ella. Porque la encarnación o entrada de la Iglesia en la postmodernidad iluminará o desarrollará realidades nuevas de su ser que antes no veíamos. Será tarea de la teología ser analítica y crítica en este proceso.

Que la Iglesia se encarne en la postmodernidad conlleva, además de lo que hemos sugerido, encarnarse en el pluralismo. El pluralismo en la teología católica está influido por el secularismo y por el ecumenismo, que reconocen, uno el valor de las otras realidades culturales y el otro los valores de fe en las demás comunidades cristianas. Todo esto ha sido uno de los logros más ricos de perspectivas abierto por el Vaticano II, como bien sabemos.

Sea lo que sea la llamada postmodernidad y sea cual sea un influjo en el continente latinoamericano, la problemática lanzada por el Concilio en la *Gaudium et Spes*, acogida por Medellín y desarrollada por la Teología de la Liberación, de las relaciones con el mundo en cuanto sociedad económico-política que engendra esclavitudes, enajenaciones,

---

<sup>26</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, pp. 575ss.

explotaciones e injusticias, pero que también tiene valores que la Iglesia reconoce, sigue siendo un reto creciente para la teología en su servicio a la Iglesia y a su obra evangelizadora. Pero en la visión del mundo, la teología como la Iglesia aportan algo nuevo: la esperanza que nace del Eschaton y de la Cruz.

Así que se impone una recuperación del tema de los pobres desde una consideración ideológica de lucha de clases hacia la perspectiva de la Cruz. O sea, la teología que se funda en el misterio de la Cruz, piensa a los pobres con el ethos de la esperanza y del eschaton, reconociendo que la Cruz no es una realidad pasiva sino eminentemente liberadora, liberadora del dolor y la aflicción humana, precisamente porque las asume y transforma. En la postmodernidad parece expandirse una solución de "fuga" ante el sufrimiento, el dolor y el sin-sentido de la vida. La Iglesia, y con ella la teología, tienen el realismo de la Cruz como respuesta, la esperanza como animación y el futuro cósmico de Cristo como horizonte.

[Tomado de «CRISTIANISMO Y SOCIEDAD», Ecuador, 137 (1998), pp. 67-85]